مفهوم القبال في أعمال جرشوم شوليم "المسيحانية اليهودية نموذجا"

عبد الرحيم حيمد
كلية الآداب - أكادير

تصادف هذه السنة مرور مائة عام على ميلاد جرشوم شوليم، أحد أعلام الفكر اليهودي المعاصر. لقد كان لولادته ونشأته وكذا لدراساته الجامعية بألمانيا، أبلغ الأثر في تفكيره الفذ. هاجر إلى فلسطين في فترة مبكرة من حياته، ومارس التدريس بجامعة القدس منذ سنة 1925، قبل أن يتبوأ ولمدة طويلة، منصب رئاسة الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والآداب. يعتبر شوليم شاهدا على عصره، وعلى التحولات التي عرفتها اليهودية منذ بداية القرن حتى وفاته في بداية عقد الثمانينات. وإذا كان مجال أعماله قد اتسم بالتنوع والسعة، إذ اشتغل على التاريخ والفلسفة والآداب، فإن القسم الأكبر من أعماله انصب على القبال والتصوف. وهو اتجاه أثمر مؤلفات قيمة يصعب حصر عناوينها. نذكر منها هنا على سبيل المثال : "المسيحانية اليهودية" ؛ "التيارات الكبرى في التصوف اليهودي" ؛ "أصول القبال" ؛ "القبال ورموزه"؛ سبا تاي زفي المسيح المتصوف" الخ...

لهذه الأعمال أهمية قصوى لا يمكن للمختص في لغات وفكر اليهودية الاستغناء عنها، لأنها مدخل لفهم تاريخ اليهودية. فالقبال أو التصوف، خاصية مهيمنة وفاعلة في تجليات الفكر اليهودي في مختلف العصور.

تتوخى هذه المداخلة ولوج عالم هذا المفكر والوقوف عند أهم القضايا التي عالجها في أعماله، واعتمدنا في ذلك على مصنفه "المسيحانية اليهودية"

بغرض رصد تيمات كبرى في فكره : مفهوم القبال، مفهوم منهجية شوليم في التحليل والدرس.

حول الكتاب

أفصح جرشوم شوليم في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب المسيحانية اليهودية[1] عن أهمية المضامين التي عرض لها في هذا المصنف باعتبارها تشكل بعض مظاهر التركيب الذي استطاع بلوغه على مدى خمس وثلاثين[2] سنة من العمل الدؤوب، وهي أعمال نبعت من شغفه العميق بدراسة التصوف اليهودي وشعابه المختلفة التي جعلها مهمة حياته. يعيد المؤلف في هذه المقدمة رسم الطريق الذي سلكه قبل أن يتخصص في دراسة القبال : بدأ يرصد المصادر القديمة جدا للأدبيات القبالية التي لم يعر لها العلم اليهودي أدنى اهتمام، ويلمح الرجل هنا إلى دراسته لمؤلف هاهير הבהיר[3] الذي قدمه في بداية حياته أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه.

ألزم إدراك العلاقة المعقدة بين التصوف اليهودي والمسيحانية، الكاتبَ بتوسيع مجالات بحثه كما يقول. فحوالي نصف النصوص المترجمة في هذا الكتاب، تعنى بهذه العلاقات التي يعتبرها ذات أهمية قصوى في فهم تاريخ اليهودية بصفة عامة، والتصوف اليهودي بصفة خاصة. غاية المؤلف من دراساته للنصوص والقبال يحكمها كما يصرح بذلك - فهم تاريخ اليهودية. والإحاطة ببعض مؤلفاته توضح طبيعة هذا الفهم، بل وطبيعة التاريخ، كما

(1) جرشوم شوليم: Gershom G.Scholem
Le messianisme juif, essais sur la spiritualité du judaïsme, Calmann – Levy .Paris 1974.

(2) **المصدر نفسه**، المقدمة.

(3) كتاب "هاهير" ينسب إلى تيحونيا بن هاكاهنا". ويبدو أن تاريخ ظهوره وتداوله يعود إلى سنة 1245. بينما هناك اختلاف حول مؤلفه فهو "ازريال" حسب "كريتز"، بينما يعتبر آخرون أن مؤلفه هو "إسحاق الأعمى". ويختزل هذا الكتاب جزءاً من الفكر اليهودي السابق عنه، إذ استلهم مصنفه أعمال باحيا بن باقودا وبرزلاي وابن جبرول ويهودا اللاوي وكذا مجموعة من المؤلفات والرسائل المعالجة لقضايا الفيض والإشراق. هنري سيرويا : **La kabbale**. طبعة Grasset 169 – 170.

يرسمها بعض علماء القرون الوسطى، وكما فهمها علماء القرن التاسع عشر [4] وكما فهمها شوليم في سياق شغفه بالتصوف.

لم ينطلق جرشوم لدراسة هذا المجال من فراغ بل ظل منذ البداية، كما يقول، متسلحا بما سماه بعض الحدوس المتضمنة في سؤال ظل ملحا على ذهنيته منذ البداية : ما هي الأسباب التي جعلت وتجعل من اليهودية واقعا حيا يتجدد باستمرار؟[5] أجبر المؤلف لسنوات عديدة على القيام بدراسات فيلولوجية، و لم يكن سبب ذلك الجهل بالموضوع بل سعة المعرفة به. لقد كان يثيره حجم هائل من الأفكار المتناقضة، فرغب في إجلاء الغموض عنها وإدراك مدى صحة قراءاته لهذه التناقضات. و لم يستطع الحسم في جملة من القضايا التي مارست عليه جاذبيتها وشدته إليها منذ شبابه إلا بعد أن بلغ الأربعين من عمره كما يقول[6]. ومصنف المسيحانية يحتل في هذا السياق أهمية كبرى، يشير صاحبه إلى ذلك في المقدمة قائلا : "إن مجموعة من القضايا التي ناقشتها في مؤلفاتي الكبرى يستعيدها هذا المصنف بتسليط ضوء أكثر عليها أحيانا، بغرض الإيضاح أحيانا، وبغرض تلخيص مضامينها أحيانا أخرى. آمل أن يساعد تسليط الضوء على القضايا المعالجة في هذا السياق على جعلها في مستوى فهم ووضوح أكثر من ذي قبل"[7].

إن الدراسات التي يحتويها مؤلف المسيحانية اليهودية تتشكل من مجموعة من الأبحاث المتنوعة حول المسيحانية والقبال، أصدر شوليم بعضها بالألمانية وبعضها الآخر بالعبرية. يتضمن الكتاب بالإضافة إلى مقدمة المؤلف ومقدمة المترجم تسعة عشر فصلا وردت حسب العناوين التالية :

الباب الأول : من أجل فهم المسيحانية اليهودية.

الباب الثاني : فكرة الخلاص في القبال.

(4) Le messianisme juif **مصدر سابق**، ص : 441 – 472.

(5) **المصدر نفسه** ؛ ص. 7.

(6) **المصدر نفسه** ؛ ص. 20.

(7) **م.ن** ؛ ص. 20.

الباب الثالث : أزمة السنة في المسيحانية اليهودية.

الباب الرابع : الخلاص عن طريق الخطيئة.

الباب الخامس : الطائفة اليهودية السرية الدوكمية التركية.

الباب السادس : وصية مسيانية من نيويورك.

الباب السابع : تحييد المسيانية في الحاسدية البدائية.

الباب الثامن : إلى "ديفكوت" أو الارتباط بالله.

الباب التاسع : مارتان بــوبر وتأويله للحاسدية.

الباب العاشر : تقليد الأئمة الستة والثلاثين السري.

الباب الحادي عشر : نجمة داود : تاريخ رمز.

الباب الثاني عشر : الوحي والسنة كمقولات دينية في اليهودية.

الباب الثالث عشر : علم اليهودية : الأمس واليوم.

الباب الرابع عشر : اختتام مارتان بوبر لترجمة التوراة.

الباب الخامس عشر : حول نشر نجمة الخلاص سنة 1930 لروزفيك.

الباب السادس عشر: سياسة التصوف: الخوزري الجديد لإسحاق بــرويــر.

الباب السابع عشر : كوليم براغ وكوليم رحوفوت.

توصل المؤلف من خلال بسط هذه الأبواب لفهم موضوعي لقضية المسيحانية داخل تاريخ اليهودية العام، عبر رصد وتتبع الجزئيات الدقيقة التي ولدها المسيحانية في جملة المظاهر القبالية قديما وحديثا. إن الأبواب السالفة الذكر، تسعى إلى حل وفهم القضايا التي تطرحها المسيحانية على وعي اليهودية المعاصر. إنها كما يقول المترجم، عنصر حاسم في فهم التاريخ اليهودي. لقد عرف الانتظار المسيحاني طيلة العصور المختلفة أشكالا تعبيرية متنوعة، وتلقى تغييرات عميقة في أوساط القبال، لدى طوائف المرانيين المطرودين من إسبانيا وكذا في أوساط مريدي المتنبي "سبا تاي زفي" في القرن السابع عشر، وأخيرا في الدنيوية المفتوحة لدى حركة الأنوار[8].

(8) م.ن.

مفهوم التصوف والقبال

يميز المختصون في التصوف اليهودي عادة، بين القبال في معناه الاصطلاحي، والتصوف بمعناه العام، وهو تحديد تقتضيه طبيعة وتاريخ الظاهرة نفسها. فالقبال يشكل اصطلاحا جزءاً من التصوف، وهو إلى ذلك حديث ومتأخر نسبيا عن الأول.

وإذا كان التصوف كما يتعارف عليه، ظاهرة عالمية مرتبطة بكل دين[9]، فهو في سياقنا، هو هذا المظهر الخاص بالدين اليهودي، الذي يسعى كغيره من أشكال التصوف المرتبط بالديانات الأخرى، إلى الحفاظ على علاقة ارتباط بين الإنسان والخالق. وهي علاقة مثلث سمة من سمات اليهودية التلموذية، غير أنها وإن ظلت في هذه الأخيرة ثانوية ومشروطة بتأدية الفرائض، فإنها بدت لاحقا في التصوف، كنتيجة تالية لتعميق الالتزام الديني والتقيد الصارم بالأوامر والنواهي التوراتية. وبذلك يتحدد التصوف اليهودي، كمعطى حتمي لتكثيف وتوتر الإحساسات الدينية إلى حد الانتشاء المولد لقوة دينامية بجهلها كلية الدين في طور التأسيس أي الدين بمفهومه الأولي البسيط[10].

في سياق هذا الفهم، يصبح من الصعب، في منظور جرشوم — تحديد تعريف دقيق للقبال أو التصوف. فالقبال كما يقول المؤلف، ليس نظاما خاصا ومحددا بدقة تتيح تحليل مبادئه الذهنية ومذاهبه واستخلاص نتائجه : ليس القبال متماسكا أو مذهبا فريدا. إنه تيار ديني، اعتمد أشكالا تعبيرية مختلفة في تاريخه منذ ظهوره في وسط فرنسا في القرن الثاني عشر حتى عصرنا الحالي[11]. نجد فيه وحدة على صعيد المضمون ونستطيع أن نتعرف فيه كذلك على وحدة دينامية من خلال الأسئلة التي طرحها دون انتظار الإجابات التي قدمها، لأن هذه الأخيرة شكلت تنوعا يعسر معه الإحاطة بها[12].

---

(9) م.ن.

(10) أرنست مولر *Histoire de la mystique juive* : Ernest Muller. Payot

(11) Le messianisme juif : **مصدر سابق**، ص.73.

(12) **م.ن** ؛ ص. 71.

أمام صعوبات التحديد هذه التي لم يأل شوليم جهدا في التنبيه عليها في جميع أعماله، والتحذير من عواقب كل محاولات تبسيطها، فإنه سعى إلى فهم الظاهرة الصوفية والقبالية بربطها بتاريخ الأديان المقارن، والاعتماد على أسلحة "جدلية" تاريخية، تتوخى الإدراك النقدي الناقص. ليس القبال سوى مظهر من مظاهر التصوف اليهودي. ويستحيل فهم هذا الأخير إلا بفهم العلاقة بين الدين "الكلاسيكي" إن صح التعبير، والظاهرة الصوفية.

إن انبثاق النصوص في مرحلة معينة من التاريخ الديني، مرهون بجملة من الشروط : "حين تولد وتشكل الديانات الكبرى فإنها لا تمثل آنئذ ديانات صوفية. ينتج قيامها وتشكلها في الحقيقة عن ظروف بعيدة كل البعد عن القضايا والمظاهر التابعة للمجال الصوفي. لقد تأسست الديانات الكبرى كلها تحت إمبراطورية الشروط الاجتماعية والدينية : إمبراطورية أسهمت في تحديد منـــزلة الإنسان في علاقته بالخالق وبالعالم، ولكنها (شروط) فصلت - رغم ذلك - الإنسان عن الله، تاركة للمخلوق الجاد، طريق غير مباشرة توصله بالخالق، سبل قوامها الالتزام بتأدية الفرائض، بالإيمان والصلاة. والشروط التي تقود إلى إقامة الديانات لا تتوقف على الفعل بالرغم من بلوغ مبتغاها، مبتغى يتأصل في نفس الإنسان، والنتيجة أن قوة الخلق الدينية تستمر في التجلي وفي الفعل حتى بعد أن يتشكل أي نظام ديني محدد"[13].

يعتمد هذا المسار الذي رسمه شوليم لعلاقة الدين بالتصوف على معطيات علم الأديان المقارن، وعلى ملاحظات تخص تطور الديانات التي تبدأ بسيطة تساير بوحيها التاريخ مستغنية عن أية مظاهر صوفية، قبل أن يتغير مسارها وينبثق من نصوصها المتأصلة في نفس الفرد أو الجماعة، وكذا من أوامرها ونواهيها، وفرائضها وسننها الممارساتُ الصوفيةُ. من هذه المنطلقات العامة، يمارس شوليم قراءة تاريخية لمسار اليهودية وتاريخ الظواهر الدينية

(13) م.ن ؛ ص. 72.

المرتبطة بها. يرى المؤلف أن أهم الحقب الخلاقة في اليهودية، تعكسها الحقبة التوراتية، وحقبة الهيكل الثاني، فهما الحقبتان اللتان ولدتا المعطيات الملموسة لليهودية. وقد تم تأصيلهما في شكل سنن طقوسي هو ما يصطلح عليه "بالهلاخا" التي تشكل سننا، إبداعيا دينيا، ذا قيمة اجتماعية صلبة. سنن ظلت لزمن طويل هي التعبير الأمين عن المتطلبات الجديدة التي كانت قلوب المؤمنين تعانيها. بيد أن الهلاخا لم تستنفد التيار الديني أو تستهلكه : يقول جرشوم : "يولد التصوف حين تستيقظ قوى دينية جديدة في إطار الديانة، وفي شكلها في مرحلتها الكلاسيكية أي في مرحلتها الخلاقة. مرحلة يجد فيها المومنون أنفسهم أمام خيارين : البحث عن شق مسلك جديد وإيجاد تعبير وإطار تاريخي كله جدة، وهو الخيار الذي نتج عنه ميلاد المسيحية بحيث أدت الطموحات الدينية الجديدة، لدى مجموعة من المؤمنين إلى تفجير الإطار التقليدي لإسرائيل. أما الخيار الثاني، فهو الذي يسعى المتدينون من خلاله، وفي خضم تحمسهم للتيارات، الجديدة، إلى البقاء في الإطار التقليدي. إذ ذاك يولد تصوف يهدف إلى إعادة تأويل معطيات الدين التقليدي بمنحها معنى "مطابقا للقوة الجديدة الآخذة في التجلي لدى أشخاص المؤمنين"(14).

يتموقع التصوف في أعمال شوليم، إذن، في تاريخ الأديان دائما، وهو لذلك يتحدد كتصوف ديانة معينة، وليس تصوفا عاما بإطلاق. إنه يدشن علاقة جديدة ومباشرة مع الله، ترتكز دوما على تجربة شخصية آنية، تتمظهر تحت أشكال تاريخية محددة، كتصوف مسيحي أو إسلامي أو هندي الخ... إنها تجارب تعمل جاهدة لإكساب المعطيات الدينية الخاصة بهذه الديانة أو تلك، معنىً جديدا يتطابق وانشغالات المؤمنين الجديدة. يعبر شوليم عن ذلك في قوله : "تكتسب لغة القلوب رِدَاءً لها لغة التقليد السلفي، لذلك نجد في التصوف الصيغ والمفاهيم والألفاظ المتداولة في الديانة التقليدية، لكن هذه الألفاظ والمفاهيم والصيغ، تصبح بصفة عامة مَحَمَّلَةً بمعنى كله جدة. وقد

(14) م.ن ؛ ص. 73.

يحدث أن يبتغي المتصوفة - تبعا لتجربتهم الجديدة التي هي تجربة دينية خلاقة- يبتغوا اكتشاف أساس جديد للمفاهيم القديمة التي أصبحت بنظرهم رخوة بالية جدا وسطحية أكثر، لاتعبر في مضمونها القديم عما يبتغون التعبير عنه"[15].

في هذا السياق بالضبط، وداخل هذا الإطار تحرك شوليم في فهمه وتعريفه للقبال وللتصوف اليهودي بصفة عامة. ففي ظل هذه الرؤية الشمولية، إن صح التعبير، التي تتكرر في جل أعماله ومقارباته، توَلّدَ في منظوره القبال وتشكل، نتيجة طموحات جديدة منحت تعبيرا وشكلا جديداً لتيارات دينية رأت النور داخل الطوائف اليهودية. صاحبها تشبث أصحاب التجارب الجديدة، فرادى وجماعات، وحرصُهم على الانتماء المستمر لليهودية، وهو انتماء عمل المتصوفة والقباليون في خضمه، على تكوين اليهودية بطريقة جديدة حاولوا تضمينها عوالمهم الدينية والدنيوية الخاصة. يشكل القبال من وجهة النظر هذه ظاهرة فريدة عبر القرون الوسطى كلها، ومنذ عصر ابن ميمون وموسى بن نحمان حتى عصر باعل شم طوف، يرصد الدارس ميلاد طموحات دينية مختلفة ومتنوعة في اليهودية، والتصوف المبتدع من طرف رجال هذا العصر وذاك، كما يؤكد شوليم، كان تعبيرا عن طموحات هؤلاء الرجال عن مفاهيمهم الخاصة، عن مصالحهم، عن رغبتهم في الحياة وخشيتهم من الموت ولا يجب أن ندهش في منظوره من العلاقة الموجودة بين الوظيفة الدينية والاجتماعية للقبال والأوضاع التاريخية التي كان اليهود يعيشونها في ذلك العصر[16]. فاليقظة الدينية لا تحدث من فراغ ولكنها ترتكز دوما على أساس شروط محددة مسؤولة عن بعثها. "حين تشرع الاضطرابات أبوابا على مصراعيها كانت قبل موصدة يدرك الناس أفكارا لم يجرؤوا أبدا حتى على مجرد التفكير بها. يجترونها [في البداية] رغما عن إرادتهم إلى أن تحين لحظة يقبلون بها برضاهم التام. ومن بين هذه الاضطرابات يمكن

(15) م.ن ؛ ص. 73.

(16) م.ن ؛ ص. 74.

أن نشير إلى الاضطهادات التي رافقت الحروب الصليبية في العصور الوسطى، أو الطرد من إسبانيا في نهاية القرن الخامس عشر، وهي أحداث كارثية ذات مدى تأثيري واسع، زعزع أسس وجود الأمة وتركت هذه النكبات بصمتها على التوجه الديني للقبال..."[17]

مقصود شوليم بالتوجه الديني للقبال، هو ما سنتبينه في عرضه وتحليله للعلاقة بين المسيحانية والقبال.

مفهوم : المسيحانية : محددات أولية

1- مسيحانية اليهودية ومسيحانية المسيحية.

ألح شوليم في جل أعماله وكذا في الدراسات التي يحتويها هذا الكتاب، على الطابع المعقد والشائك للقضايا المتعلقة بالمسيحانية، من ذلك أنها ظلت وما زالت حتى الآن، النقطة الجوهرية في الخلاف بين اليهودية والمسيحية[18]. وهو اختلاف يكمن في امتلاك كلا الديانتين لمفهوم خاص ومختلف عن الخلاص[19]. فما تعتبره المسيحية أساسا ممجدا في عقيدتها ومعطى جوهريا في الإنجيل، يعتبر مرفوضا وغير مقبول نهائيا في اليهودية. فالخلاص في منظور هذه الأخيرة، حدث جماهيري يجب أن يتحقق على مسرح التاريخ وفي قلب الأمة اليهودية، بينما هو حدث واقع في المجال الروحي بالنسبة للمسيحية، وهذا معناه أنه حدث يعمل في الروح وفي عالم الفرد الذاتي دون أن يغير ذلك من مسار التاريخ.

يرى شوليم في هذا الصدد أن ما تموقعه اليهودية في نهاية التاريخ كلحظة تبلغ الأحداث الخارجية فيها ذروتها، يغدو في المسيحية مركزا للتاريخ الذي يصبح بدوره مجرد تاريخ للخلاص وإذا كانت الكنيسة مقتنعة بأنها

(17) م.ن ؛ ص. 74.
(18) م.ن ؛ ص. 23.
(19) م.ن ؛ ص. 24.

تجاوزت المفهوم الدنيوي للخلاص المرتبط بالعالم الفيزيقي، وعوضته بمفهوم جديد وكرامة أسمى، فإن هذه القناعة في المنظور اليهودي لم تشكل أبدا تقدما، وإنما استباق لا شرعي وتفريغ وهروب نتج عن استيطانية بعيدة عن الواقع المفهومي للمسيحانية.

2- تيارات فاعلة في مفهوم المسيحانية اليهودية

يميز شوليم في اليهودية الرِّبِّيَة منطلقا من وجهة نظر اجتماعية وأخرى دينية ثلاث تيارات فعلت في تاريخ اليهودية بحيوية كبرى : 1- تيار محافظ، 2- تيار غايته الإصلاح، 3- تيار طوباوي[20].

سعى التيار الأول دوما إلى الحفاظ على ما هو موجود ويسهل العثور عليه ورصده في اليهودية الرِّبِّيَة، ذلك أنه اكتسب قوته في عالم الهلاخا (التشريع) وفي عمليات التأصيل والتطور الذي شهدته الشريعة الدينية. أما التيار الإصلاحي، فقد طمح إلى بعث وضعية اعتبرت نموذجا للكمال، وظلت تستشعر كأمل تغذيه الرغبة في إعادة بناء الحالة الأصلية للأشياء "والحياة مع الأسلاف". اعتمد التيار الأخير رؤية طوباوية متوجهة نحو التجديد وبناء وضعية لما توجد بعد.

يرى شوليم أن مشكل المسيحانية يتموضع داخل اليهودية التاريخية وفي مجال تأثير هذه التيارات الثلاث. وإذا كان التيار المحافظ عنصرا حاسما في بقاء واستمرار الطوائف اليهودية، فإنه لم يساهم قط في تطور المسيحانية بعكس التيارين الآخرين الطوباوي والإصلاحي اللذين امتزجا معا بصفة قارة بالرغم من تعارضهما. ولقد ولدت المسيحانية من التقائهما. والحقيقة التي يؤكد عليها شوليم هي كونُ اليهودية لم تعرف انسجاما حقيقيا بين عوامل الإصلاح وعوامل اليوتوبيا؛ فحين يهيمن أحدهما تغيب الأخرى نسبيا ولا توجد أبدا حالة تأثير أو تأصيل مقتصر فقط على واحد من هذين التيارين : يعلل المؤلف

(20) م.ن ؛ ص. 25.

ذلك بقوله : "يحمل التيار المحافظ نفسه عناصر توبية وفي اليوتوبيا ذاتها عناصر إصلاح نشطة"[21]. والأمر نفسه ينطبق على التوجه الإصلاحي الذي يتضمن بدوره جرعة من اليوتوبيا التي تبدو في هذه الحالة كإسقاط على الماضي وليس إسقاطا نحو المستقبل لكون اليوتوبيا تقدم لليهودي مثلا من صنفين : مثل تقدم كرؤية لوضعية جديدة ليست في العمق سوى عودة وضعية قديمة وإصلاح لما دمر. مُثل موجهة نحو الإصلاح فتسربت إليها عناصر يوتوبية ليست أبدا إصلاحية، تطمح لإقامة عالم مسيحاني جديد. وهذا الأخير يتضمن ملامح متعلقة بالعالم القديم المشكل من ماض تعدله دوما أحلام اليوتوبيا القوية[22].

داخل هذه العلاقات المتداخلة، نمت المسيحانية وفي بؤرتها أثار التوتر الجدلي بين التيارات الثلاث، توترات عميقة في مفهوم المسيحانية : توترات تتبع المؤلف بصمتها في اليهودية الرِّبِّيَة في أعماله كلها وليس فقط في المؤلف الذي بين أيدينا.

مفهوم المسيحانية في القبال

ارتبط مفهوم المسيحانية البسيط بالنصوص المقدسة، بيد أن المسيحانية بأبعادها وتحولاتها، تقلصها وامتدادها، تشعبها وتشابكها، كتيمات كبرى في اليهودية، خضعت دائما لضغط تأثير الظروف التاريخية.

تشكلت نصوص الأنبياء عن المسيحانية من نبوءات خاطبت الإنسانية جمعاء، مبشرة بسلام مستقبلي وأبدي تعود الشعوب فيه قاطبة إلى الله. تنعدم في هذه النصوص الإشارة إلى أي "معرفة سرية" أو أي دعوة لممارسة "الحياة الباطنية"[23]. في مقابل ذلك، فإن الرؤى القيامية التي ظهرت في القرن الأول ق. م. والقرن الأول بعد الميلاد أخذت تنأى تدريجيا عن هذا البعد النبوي

(21) م.ن ؛ ص. 26.
(22) م.ن ؛ ص. 27.
(23) م.ن ؛ ص. 28.

المسكون آنئذ بخطاب ذي نزعة إنسانية. فأسفار المؤلفين المجهولين من مثل سفر دانيال أو سفري حينوخ أو سفر إسدراس الرابع كلُّها استعادت بالفعل خطاب الأنبياء لكن من رؤية مخالفة اختفى فيها البعد الإنساني العام وحل معه "أيونان" يلي أحدهما الآخر : العالم الآني والعالم القادم. ويحكم حبل العبور إلى هذا الأخير صراع إسرائيل مع الشعوب الأخرى، صراع كوني كله تقابلات القداسة والخطيئة، الطهارة والنجاسة، الموت والحياة، الظلام والنور. في سياق هذه التقابلات التي تتعقد في ظلها المواجهة بين إسرائيل والشعوب الأخرى، ظهرت أفكار مختلفة : بعث الموتى، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الوعد والوعيد. وإذا كانت بعض هذه التيمات متداولة في كتب الأنبياء فإنها أضحت أسراراً وكتابات غامضة لا تفسر إلا انطلاقا من رؤى قيامية شاملة[24].

إن حلول الزمن المسيحاني في الكتابات القيامية، هو حلول الخلاص : خلاص ترافقه حتما زلازل تاريخية كبرى، ثورات، كوارث. وهذا التحول إلى الخراب هو الذي سيشهد على ميلاد الخلاص لذلك فالتاريخ في منظور كل الرؤى القيامية لا يستحق إلا أن يجهز عليه[25].

حاولت اليهودية الرِّبِّية لاحقا طمس هذا التصور القيامي وتنحيته، بيد أنه إقصاء اختلفت درجته حسب أعلام اليهودية ضعفا وقوة، وبالرغم من ذلك، فقد ظل يخترق السنة "الرابينية" باستمرار، بل ظل نشطا يقرأ في الآداب التلموذية وفي المشنا وظل حضورا يعكس المفارقات القيامية :

على وقع إقدام المسيح سيزداد الغرور ويختفي الاحترام، ينتصر المروق ويضمحل الوازع الأخلاقي، تغدو البيعة ماخورا وتخرب مدينة الجليل، ويظل شعب الحدود بين المدن دون أن يشفق عليه أحد ستغترب حكمة المكتوبات ويذل متجنبو الخطيئة وتفقد الحقيقة. سيصبح الأطفال، معرة للشيوخ الذين لن يحفلوا بهؤلاء الأطفال، يسب الابن أباه، وتخرج البنت متمردة عن طوع

(24) م.ن ؛ ص. 30.
(25) م.ن ؛ ص. 35.

أمها، وأفراد البيت الواحد سينقلبون أعداء. ستشبه وجوه هذا الجيل وجه الكلب. إلى من سنلجأ وبمن نحتمي وقتئذ إن لم يكن إلى ولينا الذي في السماوات(26).

وصف زمن الخلاص برؤية طوباوية عادت فيه الكتابات المسيحانية إلى الماضي، من أجل تحفيز أمل الإصلاح، راسمة بذلك خطا يبتدئ بمملكة داود وينتهي بعودة الشروط الفردوسية. وهو ما تؤكد عليه جل الكتابات المدراسية (اجتهادات الأحبار) القديمة ونصوص المتصوفة اليهود. وهذا التأكيد في منظور شوليم، لم يكتف، بالتعبير عن عودة الوضعية الأولى، بل الحلم بإقامة وضعية جديدة فعالم "التيقون اللورياني" (إصلاح الشيخ لوريا) هو عالم موصوف بطوباوية مفرطة : انسجام كوني يمثل النهاية في هذا السياق كوضعية أسمى وأغنى واكثر اكتمالا من البداية.

إن هذا المفهوم بمضمونه الطوباوي الذي يختلف حسب القباليين، لم يخب أو يختف أبدا حتى في أشد الظروف قساوة في تاريخ الاضطهاد، بل لقد ساعد كما يقول شوليم، على تجاوزها واستيعابها.

عالج جرشوم شوليم علاقة التصوف والقبال بالمسيحانية بمنهجية ارتبطت أساسا بالتغيرات التي شهدها هذا التصوف، تبعا لتغير الظروف الاجتماعية والتاريخية العامة التي عاشتها الطوائف اليهودية. فالبحث عن التحرر أو الخلاص من الواقع، اتخذ في مرحلة معينة من التاريخ، هروبا نحو نهاية العالم ونهاية الزمن الإنساني. يقول المؤلف في هذا الصدد : "في مواجهة قضية الحياة الأساسية المتمثلة في التحرر من أغلال الهباء الذي هو التاريخ، يمكن أن يسلك الإنسان سبيلين : يمكن أن يتوجه الوعي ويركز على نهاية الأزمان هذه، على الخلاص المسيحاني وتعليق الأمل على نهاية الأزمان هذه، أعمال الجهد لاستعجالها واعتبار الخلاص كسباق نحو هذه النهاية... يمكن أيضا أن يقع الاختيار على السبيل المضاد، والبحث عن مخرج للتخلص من

(26) المشنا : نهاية فصل سوتا، Sota.

النفس والالتباس والهباء ونكبات التاريخ، بالفرار نحو البداية، نحو نشأة العالم وتكونه الأول بدل العدو نحو النهاية واستهلاك القرون (אחר׳ק חימם) يمكن أن يرغب في العودة الروحية (ש׳בק רוחב׳ק) بالطرق التي لقنها المتصوفة دوما للخاصة من مختاريهم..."[27].

يشكل هذا النص في مؤلف شوليم مفتاح العلاقة بين المسيحانية وبين التصوف من جهة، والقبال من جهة أخرى. وهو المفتاح الذي سنتبينه في قراءة شوليم وتحليله لهذا المفهوم، في منظور وأعمال قباليي ما قبل الطرد من إسبانيا وقباليي ما بعد الطرد.

لقد أولى المتصوفة عامة أهمية خاصة لعملية الخلق أو التكوين الأولي מעשה ברישיק كما أولاها عناية أكبر القباليون. ففي تصور هؤلاء، وحدها المعرفة بالسلم المنحدر من أعلى، ومعرفة الكائنات المتراتبة في كل درجة ومقام، انطلاقا من جذر الجذور حتى الإنسان تقود إلى ضبط الخلل المغيب للكمال الذي أطاح بالإنسان في هذا العالم الدنس، وهي المعرفة التي تكفل في هذا التصور، ارتقاء السلم نحو الكمال، نحو البدايات الأولى للخلق والتكوين. انكب قباليو إسبانيا في المرحلة البهية من تاريخهم على عملية الخلق، ساعين إلى هذه العودة. ولم تكتس نهاية الزمن المسيحانية لديهم أي اعتبار خاص[28] "شكل الخلاص القبالي في القرون الوسطى خلاصا فرديا خارج التاريخ أو سابقا عن التاريخ، وهو خلاص لا يقوم على الإخلال أو زعزعة أسس العالم زمن العقاب المسيحاني الأكبر ولكنه نفي لقيم هذا العالم وارتقاء سلم الكمال المؤدي مدخله لولوج عالم الألوهية"[29].

يشير المؤلف - دعما لأراءه في هذا السياق - إلى كتاب الزهار أو البهاء، أهم مؤلف قبالي إسباني، حيث لم تلتق أبدا في المؤلف أفكار وقضايا المسيحانية بالتيمات المفصلة والمعالجة في هذا العصر. إنه كالكتابات المعاصرة

(27) Le messianisme juif، **مصدر سابق** ؛ ص . 74 – 75.

(28) **م.ن** ؛ ص . 74-75.

(29) **م.ن** ؛ ص. 76.

له، يسعى إلى سبر أغوار الألوهية دون أي تحوير لأفكار المسيحانية كما وردت في المؤلفات الدينية المشار إليها سابقا.

بعد الطرد من إسبانيا، عرف القبال تحولا جذريا عميقا مس مضمونه ونظرياته. وطرأت أحداث نتجت عنها وضعية جديدة كان من اللازم أن تطرح فيها أسئلة جديدة أيضا. وقد أطاح الجواب عنها بقيم يهودية القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وفي سياق التكيف مع الواقع الجديد التقى تيار المسيحانية بأفكاره وتيماته الكبرى بالقبال، وأضحت المسيحانية الموضوع الأول ومركز الفكر القبالي[30]. إذ طرح السؤال حول النفي واستتبع ذلك مباشرة طرح السؤال حول الخلاص، وبهذا الطرح الجديد نجح القبال في اختراق فكر الطبقات اليهودية خاصتها وعامتها. بمعنى آخر، أصبح القبال يهتم بالقضايا المهيمنة والمؤرقة للفكر اليهودي عامة مثل ما النفي؟ ما الخلاص؟[31]

ويمكن أن نفهم في هذا الإطار، سبب انتشار فكر ومفاهيم مجموعة صغيرة من قباليي صفد، بين كل أفراد الطوائف اليهودية في العالم أجمع. لقد كانت الأفكار المشكلة من طرف هؤلاء، منسجمة والوضعية الجديدة للطوائف اليهودية في الشتات. يهودية ظلت موحدة حتى القرن السابع عشر بالرغم من تباعد الجغرافيا وظلت تطرح الأسئلة نفسها وتعاني من نفس الشروط، لذلك تمتعت أفكار حلقة صفد بالقبول والانتشار. في هذا السياق يمكن أن نفهم أيضا صدى انفجار مذهب سبتاي تصقي المتنبأ لدى الطوائف دون استثناء[32].

اعتبر المتصوفة القباليون العالم مجموعة من الرموز أصبح فيها الواقع الخارجي رامز للواقع الباطن، وغدا فهم التوراة مرتبطا بهذا الإدراك. لذلك يتطلب فهمها الكشف عن المعنى الروحي الباطن (Sod) والعميق الذي تحتويه

(30) م.ن ؛ ص. 85.
(31) م.ن ؛ ص. 85.
(32) م.ن ؛ ص. 86.

وراء المعنى البسيط Pshat. بدت مسألتا الخلاص والنفي مسألتين بمضمون جديد حين اعتبرتا كرموز جليلة وعميقة دالة على حقيقة جديدة، ربط في إطارها المنفى والخلاص بطبيعة العالم نفسه واعتبر المنفى نفيا للعالم كله، وخلاص "إسرائيل"، في رأي القباليين، خلاصا له كله.

يمثل من هذه المنطلقات قبال القرن السادس عشر الرد الديني اليهودي على الطرد من إسبانيا[33]. ومن الخطإ الاعتقاد أن الأجوبة التي تطرحها الأمم ردا على الكوارث يمكن أن تطفو في نفس الآن أو زمن الكارثة. طيلة جيل من الزمن بعد الطرد من إسبانيا، اعتقد القباليون وغيرهم أن نهاية الزمن قد أزفت، وأن مجيء المسيح صار قاب قوسين أو أدنى، وأن أبواب الخلاص الموصدة يمكن أن تشرع في أي لحظة. شكل هذا الانتظار طيلة أربعين سنة من الترقب، مرحلة تخمر عميقة اعتبرت في المفهوم القبالي بمثابة آلام ولادة المسيح المخلص חבלה חמשיח، ولكن المسيح لم يأت، والخلاص لم يقدر، وضغط الأحداث المتسارعة يتفاقم، وبدا أن الآمال تجنح نحو الخفوت، وتخمد رويدا رويدا.. والحقيقة أن تحولات عميقة كانت تسري ببطء في الفكر القبالي. تحولات ستطرح تصورات جديدة للخلاص، للمنفى والمسيح. ذاك ما عكسه ميلاد مدرسة صفد برئاسة إسحاق لوريا الاشكنازي.

ساهمت الأنظمة المخالفة التي صاغها علماء صفد في بلورة القبال الجديد وبناء تيولوجيا جديدة لليهودية، وهي تيولوجيا قبالية صوفية بالأساس. فالنظام الذي بناه وصاغه إسحاق لوريا الاشكنازي، لم يكن متوجها للخاصة أو للمتصوفة، بل لقد توجه إلى كل المتدينين من اليهود، من ثمة أهميته وفعله في الطوائف اليهودية عبر العصور اللاحقة. ومرجع نجاح هذا القبال -كمذهب- في اختراق كل الطوائف، يجد تفسيره في كون مؤسسه نظر في كل المفاهيم التي أسلفنا الحديث عنها.

(33) م.ن ؛ ص. 88.

أسس لوريا مذهبه من رؤية تعتمد اعتبار المنفى رمزا عميقا للواقع الأرضي في جملته، بل لحقيقة الله ذاتها، وفق بناء صوفي جريء قوامه مفاهيم ثلاثة :

التقلص[34] : يرى إسحاق لوريا أن الله خلق العالم بفعل إلاهي، وأنه قبل تجليه بالخلق وتكوين العالم، ظل مختفيا في عمق سر طبيعته. وإرادته للخلق جعلته دعت إلى الانحسار قبل أن يفيض العوالم. خلق الكون وتجلت الألوهية المشخصة بالإلاه الخالق. يختلف مفهوم الخلق اللورياني عن مفهومه السابق لدى قباليي إسبانيا الذين اعتبروا الخلق ناتجا عن فيض الله وكرمه وغناه، وأنه من أفاض من ذلك "السيفروت"، (الوسائط)، الأنوار الإلهية التي يتجلى بها. ولما كان العالم الأرضي أدنى العوالم، فقد كان حظه من الأنوار الربانية قليلا جدا. يضمن الوحي وحده ارتقاء السلم الصاعد نحو نور الأنوار. أما قبال لوريا، فإنه يتمحور حول "الانحسار" كمفهوم، وهو الذي سبق الفيض وأتاح الوجود، وتلا ذلك إفاضة النور على العوالم المحدثة. ويغدو الكل الوهة بدون "انحسار" وينعدم الخلق بدون فيض. إن جرأة المدرسة اللوريانية تتمثل هنا في اعتبار الله جسما حيا يتجلى بقواه وصفاته.

مفهوم التهشم[35] : يرى لوريا أنه لما كانت مشيئة الله تشييد العالم وبناؤه، فقد أبدع قُلَلاً تخدم تجلي الذات. فكل ما يتجلى بحاجة إلى رداء وقلل. وانعدام ذلك يحيل إلى اللانهاية איףסךJ حيث لا فروق ولا اختلافات. لكن هذه الأنوار أحدثت صدمة كونية هشمت هذه القلل وكسرتها؛ فقد عجزت هذه الأخيرة عن استيعاب الأنوار التي تبعثرت وتشتتت وعاد الجزء الأكبر منها إلى مصدره الأصلي، وسقطت شذرات منها إلى أسفل، أي إلى موطن الشر. يختزل تهشم القلل قصة نفي مزدوجة : نفي الخليقة ونفي الشذرات الربانية المشكلة ل שכינח. هكذا يصبح النفي كونيا يطال العوالم كلها، ويطال جزءاً من الذات الإلهية — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً — التي

(34) م.ن ؛ ص. 92.

(35) م.ن ؛ ص. 93.

زُجَّ بها أيضا في المنفى الأرضي. وسيطرت قوى الشر والدنس على القدسي الذي تمثله الشذرات النورانية الطموحة إلى أصلها ومصدرها العلوي.

التكوين[36] : يهدف الإصلاح إلى إعادة كل شيء إلى مكانه وطبيعته، وتلك غاية الدين. إن على الإنسان في المنظور اللورياني أن يمارس الإصلاح الشامل، وهو العملية التي يشترك فيها الإنسان مع الله. لقد شرع الله، يقول لوريا، في ذلك وجلى أنواراً جديدة ووكل للإنسان مهمة الإصلاح أيضا، بيد أنه لم يقم بما أنيط به.

كان بإمكان آدم إصلاح ما فسد، لكنه لم يفعل، ولو فعل لقاد فعله إلى الزمن المسيحاني مباشرة، ولانعدم التطور التاريخي إلى الأبد. وأدت الخطيئة إلى تخريب ما أصلح : سقط آدم وسقط معه النور واندثر، وسجن مع السكينة في المنفى.

من خلال هذه المفاهيم الثلاثة، يصبح نفي إسرائيل معبرا عن الوضعية الآنية للعالم. إنها وضعية سابقة عن الإصلاح والخلاص، فهي إذن ليست وليدة الصدفة، بل متأصلة في حقيقة العالم نفسه. يتأتى الخلاص بالتوراة، بالتقيد بأوامرها ونواهيها. بها يعود النظام ويتحرر النور الإلهي السجين، ويكتمل وجه الرب ويأخذ أبعاده الحقيقية. ينتهي شوليم إلى القول في نهاية تحليله إلى أن الخلاص اللورياني إذاً، عملية تاريخية انقلبت فيها المفاهيم وتحولت رؤية الخلاص الكارثية إلى عملية للتاريخ تحددها وظيفة الفرد والجماعة. وأصبح المنفى مهمة وبلوى واختبار. لم يعد المسيح في البناء القبالي اللورياني مدشنا للخلاص، بل رمزا وشاهدا على قمة الإصلاح. هكذا تقلصت أهمية شخصية المسيح ولم تعد لها الأهمية نفسها التي كانت لها لدى قباليي إسبانيا أو في الهكَادة التلموذية، فليس في مذهب لوريا مكان لمسيحانية مباشرة هي إسرائيل كلها. والخلاص تغيير في قلب الخليقة وتحقيقا لانسجام الإلهي، بشري وكوني[37].

---

(36) م.ن ؛ ص. 95.

(37) م.ن ؛ ص. 97 – 100.

هل انتهت المرارة بهذا التطور، يجيب شوليم بالنفي. لقد منح هذا التصور للمرارة أبعادا أعمق تتعلق بالوجود وبالخلق وبالألوهة عامة.

خاصيات المنهجية في أعمال شوليم

ويمت البحث في منهجية شوليم بأكثر من صلة في عمقه، بموقف مؤسسي علم اليهودية[38] في القرن الماضي، وكان قصد أعلام من أمثال زانز[39] Leopold Zunz ستان سنايدر[40] Moritz Stein Sneider من مؤسسي هذا العلم، التركيزَ على الجوانب العقلانية في الإنتاج الثقافي اليهودي تركيز يسعى إلى إدماج اليهودية في الثقافة الألمانية، ويمنحها قيم العصر بتجديدها تجديدا يستجيب للتوجهات الثقافية العلمية العالمة[41]. وهو هدف جعل هؤلاء جميعا ينحون جانبا كل المظاهر الثقافية اليهودية التي لا تتطابق ومعايير منظوماتهم الفكرية المشبعة بعقلانية صارمة غير مرنة : ردم القبال، رفض التصوف، تهميش كل الجوانب الأخرى المرتبطة به وتغييبها إلى غير رجعة. إن هذا الموقف الذي سيرفضه ج. شوليم لاحقه سيدفع هذا الأخير إلى طرح السؤال حول أسباب الحيوية التي تمتعت بها اليهودية عبر تاريخها. سؤال قاده إلى ممارسة الفيلولوجيا قبل أن يكشف النصوص الصوفية والقبالية، وحضورها في الكل الثقافي اليهودي. وهو حضور فاعل بقوة ومتجل في كل عصور هذه الثقافة.

كيف يمكن فهم هذا الركام الهائل من النصوص ؟ كيف يمكن تحطيم جدار الغموض الذي تحتمي به أفكار القباليين والمتصوفة؟ إن تحقيق هذه الغاية

---

(38) م.ن ؛ ص. 427 – 441.

(39) ليو بولد زانز : Leopold Zunz، 1794 – 1836. ولد بديتمولد، طمح دائما إلى خلق كرسي للدراسات اليهودية بجامعات الدولة. انصبت أعماله حول الشعائر اليهودية والشعر الديني ودشن بذلك بداية البحث حول تاريخ الطقوس الدينية اليهودية.

(40) موريتز ستانشنايدر Moritz steinschneider 1816 – 1907. من مؤسسي علم اليهودية. ولد بمورافيا ودرس الفيلولوجيا والأدب الوسيط من أكبر تلاميذه س. كولد زيهر، وج.ل.مانيس. خلف أعمالا كبرى.

(41) Le messianisme juif **مصدر سابق**، ص. 431.

هي التي دفعت بالمؤلف طيلة ستين سنة من حياته، إلى إعمال جهده وطاقته قصد تحقيقها. وقد اعتمد في ذلك على المنهج التاريخي النقدي لتجاوز منظور أعلام القرن التاسع عشر. منهج يقوم في عمقه على إدراك العلاقة الجدلية في فكر المتعامل معهم ضمن علاقته بالواقع. يصف شوليم نفسه بالجدلي(42)، وهو وصف ينطبق بالفعل على أعماله التي ظل مركزا من خلالها على بؤر المتناقض والمفارق في النصوص الصوفية والقبالية.

تغدو الفيلولوجيا خطوة أولى توصل إلى النصوص، جسورا يمدها المؤلف لإدراك المعاني القبالية التي تعسر على الفهم والإدراك، وما هذه الخطوة رغم ذلك، إلا مستوى يجب تجاوزه باستمرار نحو التاريخ، نحو النقد(43). يقول في هذا السياق : "إن التحليل التاريخي المرتكز على العودة المباشرة لنصوص المتصوفة وكذا العبء الفيلولوجي، لا يمثلان إلا بوابة لهذا الغمر، وما رداء الفيلولوجي سوى وسيلة لفهم الأبعاد الفضائية والزمانية للمذاهب القبالية. كيف تتمكن من ولوج لجة هذا الغمر وفك رموز التاريخ التي تتمدد في عمق الميتافيزيقا(44)؟ ظل شوليم حذرا في معالجته لنصوص القبال، مستشعرا خطر قراءتها تاريخيا، يقول : "هل سأتيه في الضباب وأموت مهنيا"؟ لكن وجوب النقد التاريخي "والنظر" التاريخي النقدي، ضروريان حتى حين يتطلب ذلك تضحيات. من المؤكد أن التاريخ قد يكون وهماً، لكن دون هذا الوهم يستحيل فهم الكائن في بعده الزمني"(45).

إن منهج شوليم يستجيب لطبيعة الموضوع ولخاصيات التناقض والمفارقة في التصوف. فالرموز وتاريخها، والمجازات وصورها، والمنطق الداخلي للأنظمة القبالية، هو كل يشكل الموضوع الأساس الذي انكب المؤلف على التعامل

---

(42) جرشوم شوليم : *Fidélité et utopie* ، ص. 10.

(43) جرشوم شوليم : *De Berlin à Jerusalem, Souvenirs de jeunesse*, Paris, Albin, 1984

(44) جرشوم شوليم : *La mystique juive : Les thèmes fondamentaux.* Cerf, 1985

(45) م.ن ؛ ص. 12.

معه، ولم يكن باستطاعة "التيولوجيا" متابعة خفايا وأسرار موضوع بهذا التعقيد "لقد كانت المهمة، تمثل خطرا محدقا، لم يتردد شوليم في التعامل معه، لأنه كان يريد أن يتحدث عن القبال بمنهجية متماسكة.

وهاجس التماسك هو الذي قاده إلى دراسة المفاهيم القبالية، دراسات دياكرونية سعى من خلال سبر أغوارها إلى استخراج عناصر الاستمرارية في تجليات القبال والتصوف. هل نفسر القبال بالقبال؟ إنه مستوى تمنحه الفيلولوجيا للتعامل مع نصوص معقدة، كما يجيب المؤلف، والغاية من ذلك فهم البنية المنهجية الملازمة للنصوص القبالية التي تتمرد على أدواتنا التفسيرية. لذلك فالتقصي التاريخي يجب أن يتسم بصرامة حاسمة. يقول : "آلينا على نفسنا الاضطلاع بمهمة استعادة الحياة العميقة لليهودية والالتزام بتفكير موضوعي يقوم على الوقائع بدل الاقتصار على تاريخ للآداب موجه (للاستهلاك) الأثري... وحده، وتكريس بحث جامعي مؤسس على الأحداث والوقائع يكفل لنا إعادة بناء وجودنا في أصغر جزئياته"(46).

بقي شوليم وفيا لمنهجه، سواء في دراساته للمفاهيم أو المذاهب والتيارات الصوفية، وهو وفاء امتد ليشمل دراسات قيمة حول الصور والرموز والأساطير التي حولتها أقلام القباليين إلى تيمات صوفية. ونلمس ذلك في تحقيقه للنصوص تحقيقا نقديا، وفي ترجماته العلمية لهذه النصوص وتحليله لها بتفصيل، وفي عمله الدؤوب على موضعتها في سياقها التاريخي دون إغفال مصادرها اليهودية وغير اليهودية.

هل تمكن شوليم من أن يحقق أمنيته وطموحه في أن تستطيع جهوده الجبارة نحت مكان للقبال والتصوف داخل علم اليهودية. إنه الطموح والرغبة اللذين عبر عنهما الرجل في آخر حياته. نحن جميعا بحاجة إلى مزيد من الوقت للجواب على هذا السؤال الصعب المفتوح على التاريخ.

---

(46) *Le messianisme juif*، **مصدر سابق** ؛ ص. 440.